توظيف النص القرآني في فلسفة ابن سينا
من التفسير والتأويل إلى الواقع

م.د. أياد كريم الصلاحي
جامعة واسط. كلية الآداب

النص القرآني هو محور العلوم الدينية وموضوعها، بل هو أخص خصائص الدين، ولن نبالغ إذا قلنا أن النص القرآني هو الأصل المركزي الذي دارت حول محوره كل أفانين المعرفة التي أنتجها الفكر الإسلامي، سواء تعلقت هذه المعارف باللغة أو بالفقه أو بأصول الفقه أو بالتفسير أو بالتصوف أو بعلم الكلام أو بالفلسفة . ذلك أن اللغويين والفقهاء والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة المسلمين كانوا كلهم يصدرون فيما أنتجوه عن مقصد يروم إيجاد صلة بين المعقول والمنقول، رغبة منهم في أن يبقى للنص مقامه المرجعي، وفي أن يبقى للعقل مقامه لمعرفي .

إذا كانت الفرق والمذاهب الإسلامية قد اتجهت نحو النص القرآني تستل منه سنداً وتجد فيه – بالإضافة الى الحديث النبوي، كأدلة سمعية في قبال الأدلة العقلية – دليلاً على صحتها وصدق مراميها واتجاهاتها، فإن ابن سينا اتجه إلى النص القرآني ليشهده على صدق فلسفته وصوابية مفاهيمه . إذ كان يمثل في ذهنه نزعتان : ديانته للقرآن وما حفظه له في حداثته منه إلا دليل على ذلك، وحبه للفلسفة وحرصه على سلامة ما جاء فيها من آراء . فكان من الطبيعي أن يحرص على التوفيق بين نصوص القرآن والنظريات الفلسفية . وكان عليه في سبيل ذلك أن يسلك أحد مسلكين وهو يتصدى لتفسير الآيات القرآنية :

– أما أن يؤول النصوص الدينية والحقائق الشرعية بما يتفق مع الآراء الفلسفية، ومعنى هذا إخضاع تلك النصوص إلى هذه الآراء : تسايرها وتتمشى معها .

ب – وأما أن يشرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالآراء والنظريات الفلسفية، حيث تطغى الفلسفة على الدين .

وفاء لنهجه الفلسفي، سلك ابن سينا المسلك الثاني : فسَّر النصوص الدينية، فلسفها، عقلنها وحكَّم فيها رأيه في آراءه الفلسفية ومقولاته المنطقياً . وكان ذلك تمشياً مع " في أن الوحي ماهو إلا رموز وإشارات أشار بها النبي الى حقائق تدق على إفهام العامة، وتقصر عقولهم عن إدراكها . فرمز اليهم بما يمكن أن يدركوه وأخفى عنهم ما يستعصي على إدراكهم ") . انطلاقاً من ذلك نظر أبن سينا الى النصوص القرآنية ، واستناداً على ذلك فسَّر سوراً وآيات من القرآن تحاكي آراء ، فعقلنها وأسقط عليها مفاهيمه الفلسفية، فكان ذلك اتجاها آخر في التفسير، يضاف الى الاتجاهات المعروفة .

من الأهمية بمكان، وقبل الخوض في ثنايا البحث، تحديد المصطلحات المستخدمة في البحث مثل : النص، التفسير، التأويل .. وذلك، وكما يقول ديكارت : لو تم اتفاق دائم بين الفلاسفة على معاني الكلمات فإن كل اختلافاتهم تقريباً سوف تنتهي . وهو قول حق، وقد سبقه الغزالي الى ذلك قائلاً : (معظم الأغاليط والانتباهات ثارت من الشغف بإطلاق الفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها) . وقال ايضاً، قبل أن يقول الفيلسوف الفرنسي فولتير : (قبل أن أناقش أي شيء معك، عليك أن تحدد الفاظك) . قال : (إنما منشأ الإشكال التخاوض في الأمور دون التوافق على حدود معلومة لمقاصد العبارات فيطلق المُطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى أخر يستبد هو بالتعبير عنه، فيصير به النزاع ناشباً قائماً لا ينفصل أبد الدهر) .

أولاً: النص

أ- النص لغة:

يمكننا أن نلخص ما ورد في المعجم حول المادة الثلاثية ن ص ص " بالقول : إن الدلالة الأصلية لهذه المادة ومشتقاتها تتركز في معنيين : أحدهم : الرفع والارتفاع، والأخر : منتهى الشيء ومبلغ غايته . وكل من هذين المعنيين تطور الى معاني أخرى، فلا جل التلازم بين الارتفاع والظهور، مثلاً، تطور معنى النص الى الظهور والإظهار، ولهذا قيل : نص الكتاب والسنة، أي مادلَّ ظاهر لفظهما عليه .

ب- النص اصطلاحاً:

يطلق النص على الخطاب الشرعي سواء اكان من الكتاب أو السنة، فالنص هو : مجرد لفظ الكتاب والسنة (١). أو هو : " اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الاشياء (١). أو " هو الكتاب والسنة (٢) أو هو " الكتاب الكريم والسنة الشريفة بأقسامها الثلاث : قول المعصوم صلى الله عليه وآله وسلم) وفعله، وتقريره (٣)

ثانياً: التأويل:

أ- التأويل لغة:

التأويل في اللغة على وزن تفعيل مأخوذ من الأول وهو مصدر من آل يَؤولُ، بمعنى الرجوع (٤). وقد جاء في القاموس المحيط : " آل اليه، أوْلاً ومآلاً، رجع عنه وارتد ... وأوّلَ الكلام تأويلاً وتأوّلا : دبَّره وقدَّره وفسَّره. والتأويل : عبارة الرؤيا (٥). فيما قال الطبري): " أوّلَ الحكم : قدَّره وردَّه الى صوابه وأصله (٦). وقال الفرّاء في تأويل الآية الكريمة : قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله (٧) قال : بسببه وألوانه (٨).

أما القرطبي) فقد قال في تأويل قوله جل جلالة : واحسن تأويلا (٩).. أي مرجع . وفي قوله سبحانه وتعالى : وما يعلمُ تأويله إلا الله (١٠). قال أبو عبيدة : التأويل : التفسير والمرجع (١). وجاء في لسان العرب): التأويل والتأول : تفسيره الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه (٢).

فألتأويل ماهو سوى : صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز، وتخصيص للعموم يَردَّ اللفظَ أيضاً من الحقيقة الى المجاز (٣). وقد جاء في الحديث النبوي : (لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة)) والمراد ب : بأن يرى الواحد القرآن يحمل معاني متعددة فيحمله عليها إذا كانت غير متضادة ولا يقتصر به على معنى واحد (٤). وذكر الزركشي رواية أخرى فحواها : القرآن ذلول ذو وجوه مختلفة فأحملوه على أحسن وجوهه (٥).

والظاهر أن لفظة تأويل، بكل ما لها من معان، تعطي معنى الكشف والابانة بعدَّها مأخوذة من الأول بمعنى الرجوع، فكأن المؤول إرجاع الكلام الى ما يتحمله من معان . فيما عدّ اخرون لفظة تأويل مأخوذة من الإيالة، وهي السياسة، إذا " أن الرعية يؤولها إياله حسنة،

وهو حَسَنُ الإيالة، وأتالها، وهو مؤتال لقومه، أي : سائس، وقيل : أصله من الإيالة وهي : السياسة (٦) .

وقد فرَّق بعضهم بين التأويل والبيان فقال : البيان : إظهار المعنى وايضاح ما كان مستوراً ق ل .. ، وقيل : هو : الإخراج عن حد الأشكال . والفرق بين التأويل والبيان : أن التأويل ما يذكر في كلام لأيفهم منه معنى محصّل في أول وهلة . والبيان : ما يذكر فيما يُفهم منه ذلك (٧) .

ب- التأويل إصلاحاً:

لم يخرج التاويل في أصلاح السلف عن أحد معنين :

أولهم : هو تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أم خالف .

وثانيهم : هو نفس المراد بالكلام حيث كان الرسول الكريم يكثر من قوله في ركوعه وسجود : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، أللهم اغفر لي، يتأول القران (٨) . عملاً بتأويل قوله سبحانه وتعالى : فسبَّح بحمد ربك وأستغفره (٩) فالتأويل بهذا المعنى هو حقيقة الشيء .

أما معنى التأويل عند المتأخرين فقد أتخذ مفهوماً أكثر تحديداً بعد عصر السلف، لا سيما بعد القرن الثالث للهجرة، حيث اتجه العلماء نحو تقعيد القواعد، ووضع الحدود والضوابط الدقيقة، بغية استنباط الأحكام من النصوص، وفهم مقاصد الشرع، وتحقيق أهداف الشريعة، فنهجوا في مفهوم التأويل نهجاً أكثر تحديداً مما كان عليه سابقاً .

وقد عرّف التأويل عندهم بتعاريف متعددة من أهمه :

– إنه ردّ الظاهر الى ما إليه مآله في دعوى المؤول (٠) .

– إنه عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر . (١)

– هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتماله له، وأما التأويل الصحيح المقبول، فهو : حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع احتمال، له دليل يعضده (٢) .

– إنه صرف الأية الى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تتحمله الأية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط (٣) .

– هو ترجيح أحد المحتملات للفظ بدليل ظني (٤).

هذه أبرز التعريفات المتعلقة بمعنى لفظ " تأويل ، وفي هذا المعنى جاء تعريف التأويل عند جمهور الأصوليين، وهو الذي سار عليه عرف المتأخرين . فقال ابن قيّم الجوزية ت ٥١/ ـ): المجاز والتأويل لا يدخل في النصوص بل يدخل في الظاهر المحتمل (٥). فيما جعل ابن تيمية ٢٨/) للتأويل ثلاثة معانٍ :

أولاً : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، فلا يكون معنى اللفظ الموافقة لدلالة ظاهرة تأويلاً على اصطلاح كثير من المتأخرين

ثانياً : أن التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه وهذا هو التأويل) في اصطلاح جمهور المفسرين . وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم . وهو موافق لوقوف من وقف من السلف على قوله سبحانه وتعالى : وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم (٦)(٧)

ثالثاً إن التأويل هو الحقيقة التي يؤول الكلام اليها وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة، من الأكل والشرب واللباس والنكاح وقيام الساعة وغير ذلك، هو الحقائق الموجودة بانفسها لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرأن الذي لا يعلمه الا الله .

وتأويل الصفات : هو الحقيقة التي انفرد الله سبحانه وتعالى بعلمها، وهو الكيف المجهول الذي قال به السلف كمالك وغيره : الاستواء معلوم والكيف مجهول) فالاستواء معلوم، يُعلم معناه ويُفسّر ويترجم بلغات أخرى، وهو من التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، وأما كيفية ذلك الاستواء، فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى (٨).

وحاصل ما تقدم أن للتأويل في لغتنا العربية جملة معان منه :

– يأتي بمعنى التفسير والتوضيح والبيان .

– ويأتي بمعنى السياسة .

– وورد بمعنى ما تدل عليه الرؤيا في المنام لقوله سبحانه وتعالى : هذا تأويل رؤياي (٩).

– وورد بمعنى تأويل الأعمال من دون الأقوال كقوله سبحانه وتعالى : ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً (١٠). أي بيان سبب أعمال الخضر عليه السلام .

– ورد بمعنى وقوع المخبَر عنه، كقوله سبحانه وتعالى : يوم يأتي تأويله) (١). وذلك بوقوع العذاب يوم الحساب .

– وجاء التأويل المراد منه حقيقة، كقوله سبحانه وتعالى : فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) (٢). أي : ما يعلم حقيقة المتشابه من القرآن إلا الله سبحانه وتعالى (٣).

ثالثاً: **التفسير**:

أ- التفسير لغة:

معنى التفسير في اللغة : الإيضاح (٤)، ومنه قوله تعالى : ولا يأتونك بمثلٍ إلا جئناك بالحق واحسن تفسير) (٥)

والفَسَر : الإبانه وكشف المغطى، والفعل : كضرَّبَ ونَّصر (٦).

وفي لسان العرب): الفَسَرْ البيان، فسيرَ الشيء . ومنه : تفسير، ويفَّسُرهُ فَسَّرَه أبانه . والتفسير مثلا . ، ثم قال : الفَسَر : كشف المغطى . والتفسير : كشف المراد عن اللفظ المشكل (٧).

ويطلق التفسير أيضاً على التعرية للإنطلاق، فسْرتُ الفرس، أي : عرّبتهُ لينطلق من حصرهِ، وهو راجع لمعنى الكشف، فكأنه كشف ظهره لهذا الذي يريد منه من الجري (٨).

ب- التفسير اصطلاحاً.

هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم، من حيث دلالته على مراد الله سبحانه وتعالى، بقدر الطاقة البشرية (٩).

والتفسير : علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزَّل على نبيه ص) وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويُحتاج إليه لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ (١٠).

إذاً فالتفسير هو كشف المغلق من المراد بلفظة معينة، وإطلاق للمحتبس عن الفهم، علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم مدلولاتها وأحكامها ا لإفرادية والتركيبية، ومعانيها

التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك (١). والتفسير في الشرع والاصطلاح توضيح معنى الأية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة (٢).

إن التفسير أعم من التاويل، واكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وكثيراً ما يستعمل في الكتب الإلهية، أما التفسير فيستعمل فيها وفي غيره . فالتفسير بيان لفظ لا يتحمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ، متوجهاً الى معان مختلف .. الى واحد منها بماظهر من الأدلة (٣).

ويعَّرف طاش كبرى زاده (التفسير بمعناه الإصطلاحي دون اللغوي . (هو علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية (٤). ولا يشير زاده الى التأويل .

تأصيل الموقف الفلاسفة قبل ابن سينا من النص القرآني :

قرأ بعض مفكري الإسلام التراث الفلسفي اليوناني فلم ترق لهم أكثر ما فيه من نظريات وأبحاث وجدوا أنها تتعارض مع الدين في بعض جوانبها، فكرّسوا حياتهم للرد عليهم وتنفير الناس منها، وكان على رأس هؤلاء الغزالي) في تهافت الفلاسفة) و المنقذ من الضلال ، كما سنرى لاحقاً، والفخر الرازي الذي تعرّض في تفسيره لنظريات الفلاسفة، التي تبدو في نظره متعارضة مع الدين، ومع القرأن الكريم على وجه الخصوص، فعمل على رفضها وإبطالها، بمقدار ما أسعفته الحجة وانقاد له الدليل (٥).

وقرأ بعضهم الاخر هذه الكتب فاعجبوا بها، على الرغم مما فيها من نظريات تبدو متعارضة مع نصوص الشرع وتعاليمه، التي لا يلحقها الشك ولا تحوم حولها الشبهة، على الرغم من مخالفتها لما عُلم من الدين بالضرورة، ووجدوا في أنفسهم القدرة على ان يوفقوا بين الحكمة والعقيدة، أو بين الفلسفة والدين، وأن يبينوا للناس أن الوحي لا يناقض العقل في شيء، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة، تمكنت من النفوس وثبتت أمام الخصوم . وهكذا بذلوا كل ما في وسعهم من حلول ليصلوا الفلسفة بالدين ويؤاخوا بينهما، حتى يصبح الدين فلسفة، والفلسفة دين . وبالفعل وصل فلاسفة الاسلام الى هذا التوفيق وصار لهم منهجان في ذلك التوفيق :

المنهج الاول : هو تأويل النصوص الدينية والحقائق الشرعية . بما يتفق مع الأراء الفلسفية، واخضاع تلك النصوص والحقائق الى هذه الأراء حتى تسايرها وتتماشى معها .

المنهج الثاني : فهو شرح النصوص الدينية والحقائق الشرعية بالأراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تتطغى الفلسفة على الدين وتتحكم في نصوصه (٦) .. وسنرى نموذجاً لكل من تلك المناهج فيما يأتي .

– الكندي ت ٢٥٨ د : الفلسفة في نظر الكندي " علم الأشياء حقائقها بقدر طاقة الإنسان، لإن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق (٧) . كما أن الفلسفة هي " علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، لأن في علم الأشياء . بحقائقها علم الربوية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضاروالاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلَّ ثناؤه (٨) .

أما الدين وهو " قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز، الموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس . (٩)

تلك هي الفلسفة وذاك هو الدين، فانهما وان تقاربا، لا يسع الكندي . وهو فيلسوف العرب، إلا أن يكون موقفه واضحاً من العلاقة بينهما، كما ولا بد له من حيث منحاه الفلسفي، إلا أن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة

في موقفه من الدين والفلسفة، يخرج الكندي من دائرة الفلاسفة ليبقى في دائرة المتكلمين، الذين حرصوا على إبقاء مرتبة الوحي فوق الفلسفة . يتبين ذلك من تمييزه بين علوم الفلاسفة وعلوم الانبياء " علوم الفلاسفة وعلوم البشرية هي ثمرة تكلف وبحث وقصد في زمان طويل، طبقاً للمنهج العلمي والفلسفي، تنال بالطلب والحيل والمنطق والرياضيات (١٠) . وهي مع ذلك لا تصل الى مرتبة " علم الرسل صلوات الله عليهم، الذي خصها الله جل وتعالى علواً كبيراً، انه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان، بل مع ارادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته (١١) .

د – الفارابي ، ٣٣٩ د : الواقع ان كل من جاء بعد الفارابي مدين له على الاقل بالتوجيه والأستاذية، فرأيه في مشكلة الصفات وصلة الله بالعالم ومحاولته في البعث وحلّه لمشكلة النبوة وتفسيره لبعض السمعيات كاللوح والقلم، كانت خير ملهم لمن قرأ كتبه وتتلمذ عليهم (١٢) .

وقد وجد الفارابي نفسه بين التفكير الفلسفي اليوناني من ناحية، وبين الشريعة الاسلامية من ناحية أخرى، وقد حاول جاداً التوفيق بين العقل والنقل، ما دام المنهجان يطلبان الحقيقة والحق، ولم تتضمن الرسالة المحمدية التي نزلت وحياً على النبي ص) إلا الحق، وكان الفارابي ذا نظرة عميقة ومؤثرة في محاولة التوفيق هذه (٣).

صرَّح الفارابي) بأن الله سبحانه وتعالى مدبِّر لجميع العالم، وتشمل عنايته كل شيء، ولا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، وكل ما في العالم من أجزاء وأحوال موضوع على احسن ما يكون من توافق وإتقان، وإن العناية الإلهية تحيط بجميع الأشياء، وتتصل بكل كائن، وكل شيء بقضاء الله وقدره خيراً أم شر . وفي هذا تقرير من الفارابي) بأن الله يعلم الجزئيات (٤).. وقد أمن الفارابي بنظرية الفيض الأفلوطينية في نشوء العلم الفائض عن الله منذ الأزل، وهذا ما جعل الغزالي) يتهم الفلاسفة – ولا سيما الفارابي وأبن سينا – بالقول بقدم العالم . وقد ذهب الفارابي) الى أن حكمة الفلاسفة، وحكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال، وهو يصور النبوة بانها اعلى مرتبة يصلها الانسان في العلم والعمل (٥). وذلك لأن الوحي ليس جهداً بشرياً، وإنما هو : إعلام الله من اصطفاه بطريقة معتادة للبشر، وليس الوحي حديث نفس، أو شيئاً نفسياً، وإنما هو شيء خارج عن نفس النبي ومخيلته وقواه الفكرية (٦).

ويرى الفارابي أن النبي ص) يستطيع أن يتقبل المعلومات لا بواسطة القوة المتخيلة فحسب، بل بواسطة قوة فكرية قدسية، تمكنه من الصعود الى عالم النور، حين يتقبل الأوامر الإلهية ... فهي إذاً قوة قديمة لا تصدأ مرآتها، ولا يمنعها شيء من انتقاش ما في اللوح المحفوظ ... فتبلِّغ مما عند الله، الى عامة الخلق (٧). نلاحظ هنا كيف حطّ الفارابي من منصب النبوة، وكيف نظر الى الوحي، وحوّله من قوة الهية، اجتبى الله سبحانه وتعالى بها محمداً ص) من دون البشر، بواسطة الملك جبريل ، الى قوة عقلية تحصل بالمجاهدة والرياضة، كما بدا لنا من فلسفته، إذ قال : الوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقي، فإن الكلام إنما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله، فإذا عجز المخاطبِ عن مس باطن المخاطَب بباطنه، مسَّ الخاتم للشمع يجعله مثل نفسه، اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فتكلم بالصوت، أو كتب، أو أشار، وإذا كان المخاطب لا حجاب بينه وبين الروح، اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتعش منه، لكن المنتعش في الروح، من شأنه أن يسيح الى الحس الباطن إذا كان

قوياً، فيطبع في القوة المذكورة فيشاهد، فيكون الموحى اليه، يتصل بالملك بباطنه، ويتلقى وحيه بباطنه[١٨] .

هذا تصور الفارابي للوحي الإلهي جبريل ، إذاً كيف كان شرحه وتصوره للملائكة؟ قال : الملائكة صورة علمية، جواهرها علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هويتها ما تلحظ، وهي مطلقة، لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم[١٩] .

وقد حرص الفارابي) كل الحرص على إنجاح عملية التوفيق بين الفلسفة والدين، مستفيداً من ليّ النصوص الشرعية بأسم التأويل والرمز، أنظر الى تفسيره قول الباري سبحانه وتعالى هو الأول والآخر [٢٠] ، ذلك التفسير الفلسفي البحث، القائم على القول بقدم العالم .

قال : أنه الأول) من جهة أنه منه، ويصدر عنه كل موجود لغيره، وهو الأول) من جهة أنه بالوجود لغاية قربه منه، الأول) من جهة أن كل زماني يُنسب اليه بكون، فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء، ووجد إذ وجد معه لا فيا . هو الأول) لأنه إذا عُدّ كل شيء كان فيه أولاً أثره، وثانياً قبوله لا بالزمان . هو الآخر) لأن الأشياء إذا لوحظت ونُسبت اليه أسبابها ومبادئها، وقف عنده المنسوب، فهو الآخر لأنه الغاية الحقيقية في كل طلب .. ، فهو المعشوق الاول ، فلذلك هو الآخر) في كل غاية، الأول) في كل فكرة، الأخر) في الحصول، هو الأخر) من جهة ان كل زمان يتأخر عنه، ولا يوجد زمان متأخر عن الحق[٢١] .

- إخوان الصفا وخِلاّن الوف : من الشروح الفلسفية للقرآن، ما نجده في رسائل إخوان الصفا، إذ يشرحون الجنة والنار، بما يفُهم منه أن الجنة : هي عالم الأفلاك . وأن النار : هي عالم ما تحت فلك القمر، وهو عالم الدنيا، ففي حديثهم عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك، يقررون أنه لا يمكن الصعود الى ما هنالك بهذا الجسد الثقيل الكثيف، ويقولون : إن النفس أذا فار ت هذه الجنة، ولم يعقها شيء من سوء أفعالها، أو فساد آرائها، وتراكم جهالاتها، أو رداءة أخلاقها، فهي تصل الى هنالك حيث عالم الأفلاك، في أقل من طرفة عين، بلا زمان، لأن كونها حيث همها أو محبوبها، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه، فإذا كان عشقها هو الكون مع هذا لجسد، ومعشوقها هو الملذات المحسوسة المموهّة الجرمانية، وشهواتها هذه الزينات الجسمانية، فهي لا تبرح من هاهنا ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك، ولا تفتح لها ابواب السماء، ولا تدخل الجنة مع زمرة الملائكة، بل تبقى تحت فلك

القمر، سائحة في قعر هذه الأجساد المستحيلة المتضادة من الكون الى الفساد، وتارة من الفساد الى الكون، كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب (٢) مادامت السموات والأرض، لا يذوقون فيها برد عالم الأرواح، الذي هو الروح والريحان، ولا يجدون لذة شراب الجنان المذكور في القرآن ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله قالوا إن الله حرَّمها على الكافرين (٣) الظالمين لأنفسهم، ويروى عن رسول الله (ص) أنه قال : الجنة في السماء والنار في الأرض (٤).

وكذلك وصف أخوان الصفا (الشياطين) وصفاً لا يتفق مع ما جاء في القران الكريم، قالو : إن الله اشار الى النفوس ووساوسها بقوله : شياطين الأنس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرور (٥) فشياطين الجن هي النفوس المفارقة الشريرة، التي استجنت عن إدراك الحواس، وشياطين الإنس : هي النفوس المتجسدة المستأنسة بالاجساد (٦) ثم قالو : أمثال هذه النفوس التي ذكرناها يعنون النفوس الخبيثة } هي شياطين بالقوة، فاذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل (٧).

كما يفهمون أن تسمية الله الشهداء في قوله : سبحانه وتعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء الصالحين وحسن أولئك رفيقاً (٨). بهذا الأسم، إنما هو لشهادتهم تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى . ويعنون بها جنة الدنيا ونعيمها (٩).

أما عن موقفهم من ملائكة الله، فقد شبهوهم بالأفلاك والكواكب، قالوا : إن كواكب الفلك هم ملائكة الله، وملوك سماواته ... ، خلقهم الله سبحانه وتعالى لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريته، وهم خلفاء الله في أفلاكه، كما أن ملوك الأرض هم خلفاءه في أرضه (١٠). ومن ذلك كله نرى أن ظواهر القرآن عند الفلاسفة غير مراد الله سبحانه وتعالى .

المبحث الثاني. توظيف النص القرآني في فلسفة ابن سينا:

١- مفهوم النص وخصائصه عند ابن سينا :

أ- مفهوم النص عند أبن سينا :

حين يتعرض ابن سينا لمصطلح " النص " عند حديثه عن القرآن فأنه لا يقصد به مجمل القرآن، بل يعني به ما قصده علماء الأصول من قولهم ب " النص الجلي "[١] أي : إن مصطلح " النص " عنده يشمل فقط الآيات التي اتضحت معانيها بصرفة جلية لا تقبل التأويل[٢] . وبناءً عليه رأى ابن سينا مصطلح " النص " لا يفي بغرض التعريف بالحدّ، وهو ما يقتضي البحث في التعريف الجامع الذي يدخل تحت حده مجمل أي كتاب . فإذا به يقرر أن القرآن المجموع بين دفتي المصحف هو " اقاويل إلهية مسموعة "[٣] معقولة، موصى ها الى الرسو ص).

يترتب على هذه المقالة ان يصبح " النص " هو مجموع الخطاب اللغوي المعقول والإلهي المصدر، ومصدريته هذه تقتضي بحسب ابن سينا أن يرتفع عن مسمى الزمان، وأن ينزّه عن مقالة الحدوث[٤] . ذلك ان القول بقدمه أو حدوثه يؤدي حسب ابن سينا الى أمرين :

أولهم : الانخراط في جدل مفارق لا يفيد .

ثانيهم : تلبيس فهم حقيقة النص القرآني .

والظاهر أن الشيخ الرئيس يبتغي من وراء تأكيد تعالي المصدرية تحقيق أمرين مهمين يتعلقان بمفهوم النص القرآني :

أولهم : أن هذا النص قد حصل إثر تلبسه بالمطلق دينامية معنوية هائلة، أي ان ا معاني الكامنة في مادته اللغوية لا يمكن بحال أن تستنفد، ف " كلمات الله سبحانه وتعالى وجب ألا تتناهى كما قال تعالى : قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدد)[٥][٦] ويترتب على هذا القول أن " النص " لم يبق فقط م صوراً على الكم اللغوي المحض، بل اضحى بؤرة معانٍ لا متناهية[٧] .

أما الأمر الثاني الذي تحققه المصدرية المتعالية فيتعلق بالخصائص التي سيكون لها نسقها الخاص وألوانها المتميزة، ذلك ان النص الإلهي المصدر لابد أن تكون خصائصه من القيمة بمكان، بحيث يسهل بها تمييزه عن غيره من النصوص البشرية[٨] .

ب- خصائص النص عند ابن سينا :

يمكننا ان نعتبر أن البحث في خصائص النص هو انتقال من العام الى الخاص . وهذا الانتقال يروم في الحقيقة توسيع مفهوم النص، لكوننا نرى أن ذلك المفهوم قد وقع استنتاجه والرجل ينظر الى النص من خارجه لا من داخل . ولهذا السبب اتسم التعريف المتقدم بالعموم .

وتفصيل ذلك العموم يقتضي أن ننظر الى النص من داخله، أي أن نعمد الى اكتشاف خصائصه الذاتية . واكتشاف هذه الخصائص التي توسع مفهوم النص، سيمكننا من تحديد قانون التأويل، إذ إن العقل الذي سيتفاعل مع النص لن تتضح له معالم التأويل إذا كان جاهلاً بخصائص النص الذي يروم قراءته . وبالتالي فإن العلم بالخصائص هو في الأخير علم بالمنطق الداخلي للنص . وهو أيضاً مقدمة منهجية ضرورية تسبق كل قراءة تأويلية (٩) .

ولذلك فقد ركز ابن سينا عند حديثه عن الخصائص على ثلاث فقط، لأنه كان يرى أنها وحدها الكفيلة بإعانة المؤول على حسن التفاعل مع القرآن، ولذلك فإن ماعداها أن صحَّ ان تسمى خصائص، فإنها لا تعدو أن تكون خصائص ثانوية تهيمن عليها الخصائص الثلاث الكبرى الآتية (١٠) :

- خاصية الشمول

تتمثل هذه الخاصية في كون القرآن قد تعرض لجميع الاشكالات الكبرى الذي سيظل العقل البشري منشغلاً بها على مر العصور (١١) لكن تعرضه هذا لم يكن من باب التفصيل المسهب في ذكر الجزئيات، إنما كان من باب السوق الكلي الذي يترك مجال البحث عن التفصيل الى العقل البشري (١٢) ، إذ إن قصارى أمر القرآن أن ينبه على الاعراض الكبرى و لغايات القصوى (١٣) .

- خاصية العرض المنطقي

يذهب ابن سينا الى أن النص القرآني يتميز بخاصية العرض المنطقي، أي إن كل سورة من سوَره تخضع لبنية عرض منطقية تحرص على :

اولا : أن يكون هناك خيط ناظم لمجمل مطالب السورة، أي إن الإنتقال من غرض الى آخر يتم دون قطيعة بين السابق واللاحق (١٤) .

ثانيا : أن تكون الفاظ الآيات المكونة للجمل قد وضعت مواضعها بإحكام دقيق، يؤطره منطق عقلي صارم، حتى إنك إذا قدمت لفظة عن مكانها أو أخرتها اختلَّ المعنى [٩٥]

ولا يعني ابن سينا بذلك خاصية الإعجاز اللغوي، إنما يعني به الإعجاز الحكمي، حتى أنه كان كثيراً ما يقول بعد تأمله في نسق العرض : " ولهذا اصل في الحكمة "[٩٦] لأنه يلاحظ أن نسق ترتيب الألفاظ والمقدمات، كما هو وارد في القرآن، يشبه نسق الترتيب في علم المنطق خاصة[٩٧].

- خاصية الرمز

يعتبر ابن سينا أن النص القرآني في جملته " رموز مقدسة طاهرة "[٩٨]، تسير حكماً بليغة[٩٩]. ولكن هذه الرمزية ليست على مستوى واحد من حيث الدلالة، ذلك انها تتفرع دلالياً الى مستويين :

المستوى الأول : يجسمه ذلك الصنف من الآيات الموغلة في الرمز، ومثاله تلك الآيات التي احتوت أمثالاً دقيقة الاشارة كتلك الواردة في آي سورة النور أو ما يشابهها [١٠٠]. وهذا الصنف لا يستطيع سبر أغواره واجتراح ما يرمز اليه إلا المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة[١٠١].

أما المستوى الثاني : فهو ذلك الصنف المفعم " بالإشارة والإيحاء "[١٠٢]، المساعدين على تقريب الظفر بالمعنى الحقيقي . وهذا النوع وإن كانت معانيه لا تجترح بسهولة، فأنه يمكن أن يصل فيه المؤوّل الى قول ناضج إذا استطاع أن يظفر بالقانون الخفي الذي يجعل الألفاظ غير منصرفة إلا لمقتضى معنى معيناً لا تتعداه[١٠٣].

وقد طبق أبن سينا هذا المنهج على أيات قرانية عديدة، فعمد الى تفسير كثير من الالفاظ على وفق ذلك المنهج : فلفظ " العقد من سورة الفلق يشير الى معنى الأبدان، لأن البدن بالنسبة لأبن سينا هو " عُقَد حصلت من عَقْدٍ بين العناصر المختلفة ". أما لفظ الوسواس من سورة الناس، فيشير الى معنى القوة المتخيلة، وذلك لوجود علاقة بين فعل الوسوسة وفعل هذه القوة[١٠٤]، حتى إنك تجده في جل تأويلاته للقرآن لا يكاد يقف على المعنى الظاهر إلا قليلا[١٠٥].

- المنهج السينوي في توظيف النص القرآني

إن قارئي الفلسفة الأسلامية من علماء المسلمين لم كونوا على مبدأ واحد في الموقف من الأراء الفلسفية، بل وجد من بينهم من وقف منها موقف الرفض وعدم القبول، كما وجد بينهم من وقف موقف الدفاع عنها والقبول بها، وكان لكل من أولئك وهؤلاء أثره الواضح في تفسير القرآن الكريم .

– أما الفريق الرافض لتلك النظريات الفلسفية : فانه لمّا فسّر القرآن الكريم اصطدم بهذه النظريات الفلسفية، فرأى أن من واجبه من حيث كونه مفسراً، أن يعرض النظريات ويمزجها بالتفسير، إما عن طريق الدفاع وبيان أنها لا تتعارض مع نصوص القرآن الكريم، وإما عن طريق الرد عليها، وبيان إنها لا يمكن أن تساير نصوص القرآن الكريم، وذلك فيما يتعلق بالنظريات التي لا يسلّم بها ولا يقبلها . وهو في الحالة الأولى : يشرح القرآن الكريم على ما يوافق هذه النظريات التي لا يراها متعارضة مع الدين .

وفي الحالة الثانية : فهو لا يمشي على ضوء النظريات الفلسفية في تفسيره، بل يفسر النص على ضوء الدين والعقل وحدهما، من دون أن يكون للرأي الفلسفي دور في شرح النص القرآني وبيان معناه، ومن فعل هذا في تفسيره، الإمام فخر الدين الرازي .

– أما الفريق المسالم للفلسفة المصدق بكل مافيها من نظريات وآراء، فإنه لمّا فسر القرآن الكريم، وضع الأراء الفلسفية أمام عينيه، ثم نظر من خلالها الى القرآن الكريم، فشرح نصوصه بحسب ما تمليه عليه نزعته الفلسفية المجردة من كل شيء، إلا من التعصب الفلسفي .

والنتيجة أننا وجدنا أنفسنا أمام شروح البعض أيات القرآن الكريم، هي في الحقيقة شروح لبعض النظريات الفلسفية، وقصد بها تدعيم للفلسفة وخدمتها، على حساب القرآن الكريم الذي هو أصل الدين ومنبع تعاليمه (١٠٦) . وهذا ما فعله الشيخ الرئيس في تفسير قوله سبحانه وتعالى : ويحمل عرشَ ربك فوقهم يومئذ ثمانية (١٠٧) . ففسر (العرش) بأنه الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، وفسر الملائكة (الثمانية) التي تحمل العرش، بأنها الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع .. قال : وأما ما بلّغ النبي (ص) عن ربه سبحانه وتعالى من قوله : ويحمل عرش ربك فوقهم يؤمئذ ثمانية) فنقول إن الكلام المستفيض في استواء الله على العرش من أوضاعها، وأن (العرش) نهاية الموجودات الجسمانية، وتدّعي المشبَّهة من المتشرعين، أن الله سبحانه وتعالى على العرش لاعلى سبيل الحلول . وأما اهل الفلسفة : فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع، الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله

سبحانه وتعالى هنالك عليه لا على حلول، وهكذا اجمع الحكماء على أن المعني ب العرش ، هو هذا الجر . وقد قالو : إن الفلك يتحرك بالنفس، لأن الحركات إما ذاتية وإما غير ذاتية، الذاتية إما طبيعة وإما نفسية، ثم بيَّنوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعّال، ثم بيّنوا ان الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في التشريعات أن الملائكة أحياءقطعاً لا يموتون كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل أن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق غير الميت، سمَّي ملكاً، فالأفلاك إذاً تسمى ملائك . من هذه المقدمة وضح أن ال عرش) محمول على ثماني ، وقرر الفلاسفة أنها ثمان) أفلا . والحمل يقال على وجهين : حمل بشري، وهو أولى بأسم الحمل، كالحجر المحمول على ظهر الأنسان، وحمل طبيعي : كقولنا : الماء محمول على ظهر الأرض والنار محمولة على الهواء، والمعني هذا الحمل الطبيعي لا الأول . وقوله : يومئ) الساعة والقيامة، فالمراد ما ذكره الشرع، أما من مات قامت قيامتا . ولمّا كان تحقيق النفس الانسانية عند المفارقة أكدٌ، جُعِلَ الوعد والوعيد واشتباههما الى ذلك الوقت (١٠٨)

وابن سينا نتيجة لإصوله الإسماعيلية، وصلته بالفرق الباطنية، فقد كانت نزعته غامضة على عادة هذه الفرق في تفسيرها للقرآن الكريم، وعلى أساس ذلك المنهج أوَّل ابن سينا قوله سبحانه وتعالى : عليها تسعة عشر) (١٠٩) ، تأويلاً بعيداً عن هدف القرآن الكريم، فقرر أن النفس الحيوانية، هي الباقية الدائمة في جهنم، وهي منقسمة على قسمين : إدراكية وعملية، والعمليا : شوقية وغضبية، وهي تصورات الخيال المحسوسر ات بالحواس الظاهرة، وتلك الحواس ستة عشر، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكماً غير واجب واحدة، إذ : إثنان وستة عشر، وواحدة، فهذه ال تسعة عشر)... وأما قوله سبحانه وتعالى : وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) (١١٠) فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائك) (١١١) . وتأويلات أبن سينا خير إنموذج على المنهج الفلسفي في التاويل، ولا يخفى على الناقد البصير وحدة المنهج بين الاتجاهين الفلسفي والباطني في تفسير القرآن الكريم، ولا سيما اخوان الصفاء الاسماعيلية (١١٢) . وتفسير قوله سبحانه وتعالى الأتي خير دليل على ذلك : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نورعلى نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل ش يء علي) (١١٣) قال : ال نور) اسم مشترك المعنيز : ذاتي مستعار . والذاتي هو كمال المشّف من حيث هو مشّف، والمستعار على وجهين : إما الخير وإما السبب الموصل

الى الخير، والمعنى ها هنا هو القسم المستعار في قسمي .. أعني أن الله سبحانه وتعالى خير بذاته، وهو سبب لكل خير ، وكذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي . وقوله سبحانه وتعالى : السموات والأرض) عبارة عن الكل . وقوله سبحانه وتعالى : كمشكا) هو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه اشد والضوء أكثر . كما أن العقل بالفعل مشبَّه بالنور، كذلك قابله، مشبَّه بقابله، وهو المشّف، وأفضل المشّفات الهواء وأفضل الأهوية، هو المشكاة، فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني، الذي نسبته الى العقل المستفاد، كنسبة المشكاة الى النور والمصباح، وهو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن المستفاد الى العقل الهيولاني، كنسبة المصباح الى المشكاة، وقوله سبحانه وتعالى : في زجاجة) لمّا كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر، نسبته كنسبة الذي بين المشَّف والمصباح، فهو الذي لا يصل في العيان من المصباح الى المشّف إلا بتوسط وهو المسرجة، ويُخرُج من المسارج الزجاجة، لأنها من المشّفات القوابل للضوء، ثم قال سبحانه وتعالى بعد ذلك كأنها كوكب درٍ) ليجعلها الزجاج الصافي المشّف لا الزجاج الذي لا يستشَف، فليس من المتلونات يُستشَف، يوقد من شجرة مباركة) يعني به لقوة الفكرية، التي هي موضوعة ومادة الأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج (١٤) .

وهكذا يستمر في مزج فكرة افلاطون بما ب الخير أو الكل ، وما عرف لأرسطو بأقسام العقل، يمزج ذلك كله بالقرآن الكريم كلام الله (١٥) . فكان منهجه الذي يسلكه في تفسيره هو شرح لحقائق الدينية بالآراء الفلسفية، وذلك لأنه كان يعتقد، ان القرآن الكريم ما هو إلا رموز رمز بها النبي صر) لحقائق تدق عن أفهام العامة، فرمز اليها النبي صر) بما يمكَّن العامة أن يدركوه، وأخفى عنهم ما يعجز عن إدراكه عامة الناس الإ الخواص منهم، وهو يقول : إن مشترط على النبي صر) أن يكون كلامه رمزاً، والفاظه إيماءً وكما يذكر افلاطون في كتاب النواميس : إن من لم يقف على معان رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجلَّة فلاسفة اليونان ومفكريهم، وكانوا يستعملون في كتبهم الرموز والإشارات التي حشوا فيها اسرارهم، كفي اغورس وسقراط وافلاطون، وما كان يمكن للنبي محمد صر) أن يوقف على العلم إعرابياً جافي (١٦) .

وكان موقف أبن سينا من القرآن والإرث الإسلامي بعامة، ينسجم مع موقف الفرق الباطنية الإسماعيلية وإخوان الصفا، حيث كانت تسود بيت ابن سينا تقاليد فارسية قوية

ومبادئ معرضة عن الإسلام (١٧)، ولا أحسب أن مسلماً مهما كان محباً للفلسفة والفلاسفة يقر ابن سينا وأمثاله على دعوى ان الحقائق القرآنية رموز واشارات لحقائق أخرى دُقت عن افهام العامة، وخُفيت عن عقولهم القاصرة، فرمز اليها بآيات القرآن الكريم الظاهرة (١٨).

علاقة النص بالواقع في فلسفة ابن سينا:

انطلق ابن سينا عن علاقة النص بالواقع انطلاقاً من حيثيتين : تتمثل أولاهما في تلبس خطاب النص بمقصد المصلحة، وتتمثل الثانية في قابلية المصالح للتحقيق .

- تلبيس خطاب النص بمقصد المصلحة :

يعتبر ابن سينا أن قيمة الإسلام باعتباره " الدين القيم لمعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة (١٩) تكمن في بعده الإجرائي، أي كونه مشروعاً يروم التحقق . فليست الشريعة نصوصاً تُحفظ ووحياً يتُبرك به، إنما الشريعة " أفضل قصدها الجزء العملي من أعال الإنسان، حتى يفعل الخير لكل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه". (٢٠)

إن هذا النص القصير يكاد يختزل مقاصد الشريعة في مقصد صلاح النوع . إذ بصلاح النوع يتم صلاح الكون . ولمزيد ترسيخ هذه الفكرة من داخل فضاء النص يشرح ابن سينا قوله تعالى : يهدي الله لنوره من يشاء (٢١) فيقول : أي إن الله تعالى هو الهادي للعباد الى الإيمان والإسلام ويرشدهم الى طريق الصواب والرشاد . ومن يرى هذا الطريق هو محمد ص ، ومن تقاعد عنه فقد تعامى نور بصره وكلَّ ضوء بصيرته (٢٢).

يتمثل المقصد الأصل للشريعة . بحسب هذا الجزء من الآية في إرشاد الناس الى سلوك الطريق الصواب . وبما إن الارشاد الى الطريق الصواب يقتضي دفع التنازع والتناحر، كان لابد من " وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع مؤيد بآيات تدل على أنها من عند الله . فيفرض عليهم قربات الله حتى لا يكونوا كالبهائم : يأكلون ويتمتعون، فيكونون كالأنعام بل هم أضل سبيلا (٢٣) وهذا الشخص لابد له من شرع يضبط الناس " أمور متوعهم وأنكحتهم وجناياتهم، ويذكرهم ربهم (٢٤).

إن هذا النص الذي ذكرناه يكشف عن سبق ابن سينا لكثير ممن اهتموا بالبحث في مقاصد الشريعة . فإبن سينا في نصه هذا قد حدد أربع مصالح ضرورية (٢٥) تدعو الشريعة الى حفظها وهي :

حفظ المال : متوعهم

حفظ النسب : أنكحتهم

حفظ النفس : جناياتهم

حفظ الدين : يذكرهم ربهم

والذي نرجحه أن ابن سينا لم يسبق سبقه هذا فيما يتعلق بتعيين جلّ المصالح، بل إن سبقه الأهم يتمثل في تأكيده أن هذه المصالح قاعدتها النص، إذ منه نستقرئها ودليله على ذلك أن هذا النبي " المأمور بإصلاح النوع "(٢٦) إذ ا يصدر في دعوته لهذا الصلاح عن نصوص موحى بها، وهي التي تدعو الناس الى الصلاح والسمو حتى لا يكونون " كالبهائم يأكلون ويتمتعون "(٢٧) .

– قابلية المصالح للتحقق :

لا يتوقف ابن سينا في دفاعه عن فكرة النص المقاصدي عند حدود التنظير المحض، بل إنه يرى أن هذا النص المقاصدي قابل للتحقق . وقد أقضت هذه القابلية أن تؤسس داخل فضاء الحضارة الإسلامية علم الفروع المسمى بالعلم الشرعي والذي ينقسم الى ثلاث شعب هي : فقه العبادات، فقه المعاملات، وفقه السلوك (٢٨) وكلها تروم تحقيق مطالب النص وتنزيلها في الواقع المعيش (٢٩).

– فقه العبادات :

إذا كان فقه العبادات قد اشتمل على " أركان مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج والأذكار والأعياد والجمعات، وزوائدها من النوافل والفرائض "(٣٠) فإن هذا الاشتمال كثيراً ماورد في النص بصفة كلية تسمح للعقول بالتفصيل والتفريع، وقد قام بهذه المهمة أولاً العقل النبوي، فترك بعمله هذا للعلماء من أمته سنَّة الاجتهاد، إذ أصبح الفقيه المجتهد ينظر أولاً في الكليات، ثم يتفكر ويحكم الأحكام المختلفة (٣١) وهو مايؤكد أن فقه العبادات قد تأسس على النص عندما نظر للمارسة التعبدياً . أي أن النصوص الكلية المتعلقة بالعبادات تخزن بداخلها غاية قصوى تتمثل في تنبيه العقل الى استثمارها بغية تحقيق الممارسة الفعلية للعبادة حتى لا يبقى التعبد مقصوراً على النوايا (٣٢) .

ب – فقه المعاملات ممارسة للتعامل الاجتماعي :

يتفرع فقه المعاملات عن علم الفروع [٣٣]. وشأنه في اتصاله بالنص كشأن فقه العبادات . ذلك أن النص الذي أستنبطت منه أحكام المعاملات ورد أيضاً في أغلبه كلياً . وهذه السمة هي التي دفعت بالعقل الإسلامي الى ان يؤسس على قاعدتها وبالرجوع اليها باباً عظيماً من أبواب الفقه هو باب المعاملات بفروعه المختلفة . ويشمل هذا الباب الاحكام المتعلقة بـ " حق العباد [٣٤] ويحتوي على أبواب العادات ويجري في وجهين : احدهما المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقرض والدين والقصاص وجميع أبواب الدّيات، والوجه الثاني في المعاقدة مثل النكاح والطلاق والعتق والفرائض ولواحقه [٣٥].

وقد اعتبر ابن سينا ان علوم هذا الباب مفيدة ومهمة، إذ لا يمكن أن يستغني الناس عنها لعموم الضرورة اليها [٣٦]، وذلك لشدة ارتباطها بالواقع نظراً لفصلها في أهم حقوق العباد، ألا وهي المعاملات المالية والعقود المختلفة . وبناء على هذا الملحظ رأى ابن سينا أن أسم الفقه لا يطلق في الحقيقة إلا على هذين الحقّين [٣٧].

– فقه السلوك : تجلَّ للخُلق القويم :

إذا كان فقه العبادات يتعلق بعلاقة الفرد بربه، وإذا كان فقه المعاملات يتعلق بعلاقة الانسان ببني جنسه، فان فقه السلوك يتعلق بعلاقة الانسان بنفسه . ولذلك قرر ابن سينا أن فقه السلوك يروم التنظير ـ حق النفس [٣٨] وهذا الحق هو المسمّى عند لشيخ الرئيس بـ " علم الأخلاق [٣٩].

وقد رأى ابن سينا أن هذا العلم يعود في أساسه الى مرجعية نصية، إذ الأخلاق والأوصاف المحمودة معينة مشهورة في كتاب الله [٤٠]. وهي قابلة للتحقيق لكونها مبينة على رؤية نظرت لوسع الإنسان وقدراته . وما على الإنسان الذي يريد أن يسلك السلوك القويم إلا أن يتدبر في النصوص المؤطرة لفلسفة الأخلاق الاسلامية، ثم يعمد بعد ذلك الى تمثلها على قدر وسعه، وقدوته في ذلك شخصية الرسول (ص) هذه الشخصية التي كانت من اعظم ما وصفت به في القرآن الكريم كونها على خلق عظيم .

يتبين لنا مما تقدم أن ابن سينا قد نظر الى جدلية النص / الواقع وفق رؤية أصولية فقهية، إذ اعتبر أن الجدل بين القطبين لا يمكن أن يحصل إلا بحركة اجتهادية تستطيع أن تستنبط من النصوص الكلية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأخلاق، أحكاماً تؤطر كل ما يتعلق بالأفعال العملية التي سيجترحها الإنسان في الواقع .

الهوامش :

---

١) ينظر : د. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ط ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٩٨٣ م، ص .

٢) ينظر : محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، القاهرة ٩٦١ م، ، ص ٩٣

٣) ابن سينا، النجاة، نشر الكردي، القاهرة ٩٣٨ م، ص ٢٠٥.

٤) د. حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص ٥.

٥) نقلاً عن : د. صفاء عبد السلام جعفر، قراءة للمصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، ٩٩٨ م، ص .

٦) الغزالي، شفاء الغليل في الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ، رئاسة ديوان الأوقاف، العراق ١٣٩١ه، ص ٢٠.

٧) ليونيل روبي، فن الاقنا – المرشد الى التفكير المنطقي، ترجمة : د. محمد العريان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ٩٦١ م، ص ١٣.

٨) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٨٨.

٩) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت ١٩٧٩م، ، ص ٥٦ - ٢٥٧.

١٠) الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط، تحرير : د. عبد القادر العاني، مراجعاً : د. عمر الاشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية، الكويت، ، ص ٦٢ ، وينظر : السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، ، دار الكتب العلمية، بيروت ٩٨٤ م، ، ص ١٥.

١١) ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ، دار الحديث، القاهرة ٤٠٤ ه، ، ص ٣.

١٢) الغزالي، المنخول من تعليقات الاصول، تحقيق : محمد حسن هيتو، ، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠م، ص ٦٣ ، وينظر : التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، حاشية التفتازاني على شرح العضد، ط ، دار الكتب العلمية، بيروت ٩٨٣ م، ، ص ٨٧.

١٣) الموسوي، عبد الحسين شرف الدين : النص والاجتهاد، تحقيق : أبو مجتبى، ٤٠٤ ه، ص ١٠.

١٤) السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧، ، ص ٢٨١.

١٥) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، ، ص ٢٣١.

١٦) الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان، تحقيق : محمود محمد شاكر واحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، (د ت ، ، ص ١١.

١٧) يوسف ٢٧.

١٨ الفراء، ابو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، حققه : محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع كل العرب، القاهرة، د ت ، ، ص ٥.

١٩ النساء ٩

---

١٠) آل عمران ١.

١١) ابو عبيدة محمد بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق : فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ا ت ، ، ص ٦ ١٧.

١٢ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق : يوسف خباط، دار لسان العرب، بيروت، ا ت ، مادة أول، وينظر : الزمخشري، اساس البلاغة، تحقيق : عبد الرحيم محمود، دار صادر، بيروت ٩٧٩ م، ص ٢٥

١٣ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت (ا ت ، ا، ص ١٥٢.

١٤ السويطي،الاتقان، ، ص ١٩٩.

١٥ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية ١٣٧٦ - ٩٥٧ م، ، ص ١٦٣.

١٦) الزمخرشي، أساس البلاغة، ص ١٥.

١٧ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق، أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ا ت ، ص ٢٤ ١.

١٨ جار النبي، عبد الله محمد، ابن قيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، مكة ١٤٠٦ - ٩٨٦ م، ص ١٥٥ فما بعد.

١٩) النصر ٣

٢٠) الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه،تحقيق : ا عبد العظيم الذيب،دار الوفاء مصر ٩٧٧ م، ،ص ٣٣٦

٢١) ـ الغزالي، ابو حامد، المستصفى من علم الاصول، القاهرة، ٣٢٢ ه، مصورة بالأوفسيت، بغداد، مكتبة المثنى، ا ٢٨٧.

٢٢) الأمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤٠٥ ١ - ١٩٨٥م، ، ص ٩.

٢٣ الزركشي، البرهان، ، ص ١٥٠.

٢٤ الماتريدي،ابو منصور بن محمد بن محمد بن محمود، تأويلات أهل السنة، تحقيق محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد ٤٠٤ ١ ٩٨٣ م، ص ١.

٢٥) ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر بن سعد، بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت ، ا، ص ٥١.

٢٦) آل عمران ١

٢٧ ابن تميمة، مجموع فتاوي شيخ الإسلام، تحقيق : عبد الرحمن قاسم العاصمي، مطبعة المساحة العسكرية ١٤٠٤ وهذه صورة عن مطبعة الدار العربية ٣٩٨ ه، ، ص ٥ - ١٧ ، ص ٥ - ٢٦.

٢٨) المصدر نفسه، ، ص ٢٦.

٢٩ يوسف ١٠٠

---

٠) الكهف ٨٢

١) الاعراف ٥٣.

٢) آل عمران ٧.

٣ البلخي، مقاتل بن نعمان، الاشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق : د. عبد الله محمود شحاته، دار الكتب والوثائق، القاهرة ١٩٧٥ م، ص ٣١١.

٤ الرازي، محمد بن ابي بكربن عبد القادر، مختارالصحاح، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٢ - ١٩٨٢م، ص ٥٠٣.

٥ الفرقان ٣٣.

٦ الفيروز آبادي، القاموس المحي، ، ص ١١٠.

٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ١٠٩٥ مادة (فَسَرَ، وينظر : الجرجاني، التعريفات، ص ٤٠.

٨) الاندلسي، ابو عبد الله محمد يوسف بن حيان، تفسير البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٨ه، جض، ص ١٣.

٩) الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨ م، ٢، ص .

٠ الزركشي، البرهان، ، ص ٣، وينظر : السيوطي، الإتقان، ، ص ٨١ - ٨٢.

١) الاندلسي، تفسير البحر المحيط، ، ص ١٣ ١٤.

٢ الجرجاني، التعريفات ص ٤٠.

٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا ١٨٦٣ م، ص ١١١٦.

٤) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، حيدر آباد ٢٥٦ ه، ، ص ١٦٧.

٥ الذهبي، التفسير والمفسرون، ، ص ٥٥.

٦ المصدر نفسه، ، ص ٥٧.

٧) الكندي، رسائل الكندي، تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٠ م، ، ص ١٧.

٨) المصدر نفسه، ص ٨ و ١٠٤.

٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

٠) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

٢) حمودة غرابه، ابن سينا بين الدين والفلسفة، مجمع البحوث الاسلامية، القاهرة ١٩٧٢ م، ص ٢.

٣) التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الاخلاقية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨ م، ص ٢٠٤.

٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

٥) دي بور، تاريخ الفلسفة في الغسلام، ترجمة : عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨ م، ص ٥٣ - ١٥٤.

---

١٦) الفارابي، ابو نصر، نصوص الحكم ، ضمن : مجموع رسائل الفارابي ، دار السعادة، مصر، ١٩٠٧م، ١٦٣.

١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥، ١٤٦. وينظر : التكريتي، ا. ناجي، الفلسفة الاخلاقية، ص ٢٠٤. وينظر : دي بور : الفلسفة في الاسلام، ص ١٥١.

١٨) الفارابي، فصوص الحكم، ص ١٦٣.

١٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ١٥٧.

٢٠) الحديد ٣ .

٢١) الفارابي، فصوص الحكم، ص ٧٤ ـ ١٧٦

٢٢) النساء ٥٦

٢٣) الاعراف ٥٠ .

٢٤) رسائل اخوان الصفا، المطبعة العربية، ٩٢٨ م، ، ص ١ - ١٢. وينظر : الذهبي، التفسير والمفسرون، ، ص ٦١.

٢٥) الأنعام ١٢١.

٢٦) رسائل اخوان الصفا، ، ص ١٣.

٢٧) المصدر نفسه، ، ص ١٤.

٢٨) النساء ١٩.

٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٥.

١٠) المصدر نفسه، ، ص ١٨.

١١) النص الجلي عند علماء أصول الفقه هو : الذي لا يتطرق اليه تاويل، كقوله تعالى في سورة البقرة : الاية ١٩٦ في صوم التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وسمّاه بعضهم " بيان التقرير ". ينظر : الشوكاني، محمد علي بن محمد، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، دار الفكر، بيروت، د ت ، ص ١٧٢.

١٢) ينظر : ابن سينا، الشفاء، { المنطق - – القياس ، تحقيق : سعيد زايد، المطبعة الاميرية، القاهرة، ٩٦٤ م، ص ٥٥ - ٥٥٦.

١٣) ابن سينا، رسالة في اثبات النبوة، ضمن : أحوال النفس، تحقيق : د. أحمد فؤاد الاهواني، ، دار إحيا الكتب العربية، القاهرة ٩٥٢ م، ص ١١٩.

١٤) باعتبار أن الكلام هو فعل من افعال الله، ولذلك لا يمكن أن يحصر تحت حد الزمان .

١٥) الكهف ١٠٩.

١٦) ابن سينا، كلمات الصوفية، تحقيق : د. حسن عاصي، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٩٨٣ م، ص ١٨٩.

١٧) ابن سينا، رسالة العلم الدني، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٩٢.

---

٨) ينظر : سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ، دار علاء الدين، دمشق، ٠٠٨ م، ص ٩٥.

٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

١٠ ينظر : ابن سينا، رسالة تفسير سورة الإخلاص، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٣١، وينظر أيضا : ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن : المصدر نفسه، ص ١٨٤.

١١) ينظر : ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٢١.

١٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

١٣) ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة ٩١٠ م، ص ٢.

١٤) ينظر : ابن سينا، رسالة في تفسير سورة الأعلى، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٦.

١٥) ينظر : ابن سينا،رسالة في تفسير سورة الإخلاص، ضمن التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٣ . ١٦ ،وينظر ابن سينا، تفسير سورة الفلق،ضمن المصدر نفسه،ص ١٦ . ١٢٠.

١٦) ابن سينا، تفسير ، ورة الاخلاص، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٠٩ .

١٧ ماجدي، سيف الدين، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص ٦٠ .

١٨) ابن سينا، رسالة في تفسير سورة الإخلاص، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٠٨.

١٩) المصدر نفسه،ص ١٢٥.

١٠٠) ابن سينا، رس لة تفسير سورة النور، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ٦ - ٧ - ١٨.

١٠١) ينظر : ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق : ا. حسن عاصي، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٩٨٤ م، ص ١٠١.

١٠٢) المصدر نفسه والصفحة نفسه .

١٠٣) ينظر : ماجدي، سيف الد ين، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٣.

١٠٤) ينظر : ابن سينا، رسالة في تفسير سورة الناس، ضمن، التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ٢٤ – ١٢٥.

١٠٥) ينظر : ماجدي، سيف الدين، العقل والنص، عن الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٣.

١٠٦) الذهبي، التفسير والمفسرون، ، ص ٥٩.

١٠٧) الحاق ١٧ .

١٠٨) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ٢٩٨ ه، ص ٧ – ١٨.

١٠٩) المدثر ٣٠ .

١١٠) المدثر ٣١ .

١١١) ابن سينا، تسع رسائل، ص ٩ - ٩٠ .

١١٢) قدور احمد الثامر، موقف المتكلمين من التاويل في الفكر الاسلامي، اروحة دكتوراه (مخطوطة ، قسم الفلسفة، كلية الاداب، جامعة بغداد ٠٠١ م، ص ١٥١ .

١١٣) النور ٥".

١١٤) ابن سينا، تسع رسائل، ص ٥ - ١٦.

١١٥) الثامر، قدور احمد، موقف المتكلمين من التاويل في الفكر الاسلامي، ص ١٥٢.

١١٦) ابن سينا، تسع رسائل، ص ٤ - ١٥.

١١٧) ينظر : دي بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص ١٦٥.

١١٨) الذهبي، التفسير والمفسرون، ، ص ٥٦.

١١٩) ابن سينا، الأضحوية، ص ١١٠ .

١٢٠) المصدر نفسه، والصفحة نفسه .

١٢١) النور ٥".

١٢٢) ابن سينا، رسالة تفسير آية النور، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٨.

١٢٣) ابن سينا، رسالة لمات الصوفية، ص ١٦٨.

١٢٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها .

١٢٥) المصلحة الضرورية : هي التي " لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة، فوت النجاة والنعيم . الشاطبي : الموافقات، المجلد الثاني، تحقيق : عبد الله دراز، دار الموقة، بيروت، ت، ص ٨ .

١٢٦) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية، ص ١٩١ ٩٣ ١٩٤.

١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩١.

١٢٩) سيف الدين ماجدي، والعقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٤٠ .

١٣٠) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ص ١٩٣.

١٣١) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

١٣٢) سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٤٠

١٣٣) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، ص ١٩٣.

١٣٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسه .

١٣٥) المصدر نفسه، والصفحة نفسها .

١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

١٣٧ المصدر نفسه، ص ١٩٣.

١٣٨ المصدر نفسه، ص ١٩٤.

١٣٩) المصدر نفسه، والصفحة نفسها .

١٤٠) المصدر نفسه، والصفحة نفسها .

مصادر ومراجع البحث:

القرآن الكريم

الآمدي، علي بن محمد :

– الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت ٤٠٥ ه - ٩٨٥ م، ٢.

ابن تيمية،

– مجموع فتاوى شيخ الإسلام، تحقيق : عبد الرحمن قاسم العاصمي، مطبعة المساحة العسكرية ٤٠٤ ، وهذه صورة عن طبعة الدار العربية ٣٩٨ ، ٢.

ابن سينا، ابو علي :

– تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة الجوائب، القسطنطينية ٢٩٨ .

– منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة ٩١٠ .

– النجاة، نشرة الكردي، القاهرة ٩٣٨ .

– رسالة في اثبات النبوات، ضمن : أحوال النفس، تحقيق : . أحمد فؤاد الأهواني، ط ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ٩٥٢ .

– الشفاء { المنطق – القياس ، تحقيق : سعيد زايد، المطبعة الأميرية، القاهرة ٩٦٤ .

– رسالة كلمات الصوفية، تحقيق : حسن عاصي، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٩٨٣ .

– رسالة العلم اللدني، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .

– رسالة في تفسير سورة الإخلاص، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .

– رسالة في تفسير سورة الأعلى، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .

– رسالة في تفسير سورة الفلق، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .

- رسالة في تفسير سورة النور، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .
- رسالة في تفسير سورة الناس، ضمن : التفسير القرآني واللغة الصوفية .
- الأضحوية في المعاد، تحقيق : د. حسن عاصي، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٩٨٤ ..

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن سعد :

- بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ت .

ابن منظور

- لسان العرب، تحقيق : يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، ت).

اخوان الصفاء وخلان الوفاء :

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، المطبعة العربية ٩٢٨ م، .

الأندلسي، ابو عبد الله بن يوسف بن حيان :

- تفسير البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر ٣٢٨ ، .

الأندلسي، ابن حزم :

- الإحكام في أصول الأحكام، ، دار الحديث، القاهرة ٤٠٤ ، .

البلخي، مقاتل بن سليمان :

- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق : د. عبد الله محمود شحاته، دار الكتب والوثائق، القاهرة ٩٧٥ ..

أبن زكريا، أحمد بن فارس :

- معجم مقاييس اللغة، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت ٩٧٩ ..

التكريتي، د. ناجي :

- الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ٩٨٨ ،.

التفتازاني، سعد الدين بن مسعود بن عمر :

- حاشية التفتازاني على شرح العضد، ٢، دار لكتب العلمية، بيروت ٩٨٣ ،.

التميمي، ابو عبيدة محمد بن مثنى :

- مجاز القرآن، تحقيق : فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ت ، ا.

التهانوي :

- كشاف اصطلاحات الفنون، كلكتا ٨٦٣ ،.

الثامر، قدور أحمد :

- موقف المتكلمين من التأويل في الفكر الإسلامي، اطروحة دكت وراه مخطوطة ، قسم الفلسفة، كلية الأداب، جامعة بغداد ٠٠٠ ،.

جار النبي، عبد الله محمد :

- ابن قيم الجوزية وجهوده في الدفاع عن عقيدة السلف، مؤسسة مكة للطباعة والأعلام، مكة المكرمة ٤٠٦ - ٩٨٦ ،.

الجرجاني، السيد شريف علي بن محمد :

- التعريفات، تحقيق : أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ت) .

جعفر، ا. صفاء عبد السلا :

- قراءة المصطلح الفلسفي، دار الثقافة العلمية، الأسكندرية ٩٩٨ ،.

الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين :

- البرهان في أصول الفقه، تحقيق : ا. عبد المنعم الذيب، دار الوفاء، مصر ٩٩٧ ،.

دي بور :

– تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجما : محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجان التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٩٣٨ ،.

الذهبي، محمد حسيز :

– التفسير والمفسرون، القاهرة ٩٦١ ،.

الرازي، محمد بي أبي بكر بن عبد القادر :

– مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت ٤٠٢ ، - ٩٨٢ ،.

روبي، ليونيل :

– فن الإقنا – المرشد الى التفكير المنطق – ترجم : ا. محمد العريان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ٩٦١ ،.

زاده، طاش كبرى :

– مفتاح السعادة ومصباح السيادة، حيدر آباد ٢٥٦ ه، ٢ .

الزرقاني، محمد عبد العظي :

– مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ٩٨٨ ،.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله :

– البرهان في علوم القرآن، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ٩٥٧ م، ٢ .

الزركشي، محمد بن بهادر :

– البحر المحيط، تحرير : ا. عبد القادر العاني، مراجعة : ا. عمر الأشقر، وزارة الأوقاف للشؤون الإسلامية، الكويت ، ت ، ا.

الزمخشري :

- أساس البلاغة، تحقيق : عبد الرحيم محمود، دار صادر، بيروت ١٩٧٩.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي :

- الإبهاج في شرح المنهاج، ١، دار الكتب العلمية، بيروت ٩٨٤ م، ١.

السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن :

- الإتقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ٩٨٧ م، ٢.

الشاطبي :

- الموافقات، م ١، تحقيق : عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، (١ ت).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد :

- إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علوم الأصول، دار الفكر، بيروت، ١ ت).

- تح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١ ت ، ١،

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير :

- جامع البيان، تحقيق : محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، د ت، ٢.

غرابه، حمود :

- ابن سينا بين الدين والفلسفة، مجمع البحوث الاسلامية، القاهرة ١٩٧٢م.

ا غزالي، أبو حام :

- المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ١٣٢٢ ه، مصورة بالأوفسيت، بغداد، مكتبة المثنى، ١.

- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط ١، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٣٩١.

– المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق : محمد حسن هيتو، ٢، دار الفكر، دمشق ٩٨٠، .

الفارابي، ابو نصر :

– فصوص الحكم، ضمن : مجموع رسائل الفارابي، دار السعادة، مصر ١٩٠٧، .

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد :

– معاني القرآن، تحقيق : محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع كل العرب، القاهرة، ت) .

الفيروز بادي، مجد الدين محمد بن يعقوب :

– القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، .

الكندي، ابو إسحاق :

– رسائل الكندي، تحقيق : محمد بن عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ٩٥٠ م، .

الماتريدي، ابو منصور بن محمد بن محمد بن محمود :

– تأويلات أهل السنة، تحقيق : محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ٤٠٤ – ٩٨٣، .

ماجدي، سيف الدين :

– العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، ، دار علاء الدين، دمشق ٠٠٨م .

الموسوي، عبد الحسين شرف الدين :

– النص والإجتهاد، تحقيق : أبو مجتبى، ١٤٠٤ هـ .